

"Circa quaestionem istam multi multa, et diversi diversa, senserunt"¹. Così, con un incipit pianamente polemico, prende avvio la "solutio" dell'anonima *Quaestio de potestate papae* nota alla storia del pensiero politico medievale, e della querelle tra Bonifacio VIII e Filippo IV di Francia², come *Rex pacificus*. Nelle pagine che seguono non ci occuperemo né delle questioni attinenti all'autore (o agli autori) dell'opuscolo, che dette voce ad una delle più incisive prese di posizione in favore dell'autonomia del potere temporale rispetto a quello spirituale, né di quelle concernenti la storia della stesura del testo e della sua diffusione manoscritta: sia l'uno che l'altro aspetto sono stati affrontati in modo sufficientemente esaustivo in uno studio alle cui conclusioni, in mancanza di nuovi dati, possiamo agevolmente rinviare³. Quel che ci interessa è piuttosto riprendere il filo di indicazioni già avanzate in un pionieristico lavoro di Walter Ullmann⁴ e riesaminarle, ampliandole, in un'ottica diversa in conseguenza tanto dei molteplici lavori che, da allora, hanno arricchito la nostra conoscenza dell'evoluzione del pensiero politico quanto delle edizioni, e dei commenti ad esse, che ci hanno permesso una lettura più diretta ed approfondita del problema della "plenitudo potestatis" pontificia tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo. Quanto al testo che utilizzeremo per discutere il contenuto della "quaestio", si tratta di quello edito dal Dupuy alla metà del XVII secolo, redatto secondo lo stile e le norme della "quaestio disputata" universitaria. Questo particolare, detto per inciso, rende più che credibile attribuirne la stesura, su commissione della corte di Filippo, ad uno o più maestri dell'Università di Parigi, filosofi e teologi con la evidente e documentata collaborazione di maestri "in utroque iure", per rispondere alle pretese del vescovo di Roma e porre in evidenza la singolarità, e l'ineccepibile correttezza, del regno di Francia. La presenza di argomenti di carattere giuridico, unitamente ad espliciti richiami a lemmi e concetti filosofici di ascendenza aristotelica (in particolare dell'Aristotele dell'*Etica* e della *Politica*), costituisce un punto di particolare importanza per la esatta comprensione e valutazione critica di questo testo, sia nell'ambito della polemica con Bonifacio VIII sia per gli sviluppi della discussione tra papato ed impero negli anni di Giovanni XXII e di Ludovico il Bavaro. Infatti, sarà dato di rintracciare, tra i testi prodotti ad Avignone e quindi schierati dalla parte del pontefice, una presenza non marginale di alcune considerazioni che, sviluppate in questa sede contro le posizioni bonifaciane, verranno riprese per essere utilizzate contro il potere imperiale, sanzionando la diversità di condizioni, del tutto oggettiva per il *Rex pacificus*, tra impero e regni nazionali, quali la Francia o l'Inghilterra, nel periodo anteriore al regno di Giovanni Senza Terra. Di fatto, anche nella nostra *Quaestio* è possibile assistere ad una continua oscillazione tra problemi di carattere teorico generale (come, ad esempio, il rapporto tra Cristo e il mondo terreno, tra la chiesa come corpo mistico e l'organizzazione della società civile, tra finalità specifiche del governo delle anime e perseguimento della giustizia terrena, etc.) e problemi particolari, legati alla contingente situazione di tensione politica tra Roma e Parigi; problemi, come è evidente, tra loro connessi, ma con significato e peso sostanzialmente diversi, dal momento che la lotta ingaggiata da Filippo si inquadra in una operazione politica a largo raggio tesa a ridurre

¹ La *Quaestio de potestate papae Rex pacificus* si legge in P. DUPUY, *Histoire du differend d'entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel roy de France*, Paris 1655, pp. 663-683; per la citazione: p. 669 (d'ora in avanti: DUPUY).

² Su Bonifacio VIII, la sua posizione politica ed il contrasto con Filippo il Bello, esiste una notevole mole di studi. Qui rinviando soltanto, anche per la bibliografia precedente, a: Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311), Edition critique, introduction et notes par J. COSTE, Roma 1995; Iacopone da Todi, Atti del XXXVII Convegno storico internazionale (Todi, 8-11 ottobre 2000), Spoleto 2001; Bonifacio VIII, Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi, 13-16 ottobre 2002), Spoleto 2003; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003.

³ Cfr. P. SAENGER, *John of Paris, Principal Author of the "Quaestio de potestate papae (Rex pacificus)"*, in *Speculum*, 56, 1981, pp. 41-55.

⁴ Cfr. W. ULLMANN, *A Medieval Document on Papal Theories of Government*, in *English Historical Review*, 61, 1946, pp. 180-201 (rist. in ID., *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, London 1988, Variorum Reprints).

l'ordine ecclesiastico, in Francia, al ruolo di esecutore dei disegni espansionistici della corona, tanto in Italia quanto nei confronti dell'impero.

Ma veniamo al testo, che si apre con un proemio in cui Salomone, "rex pacificus", volendo esprimere con una definizione lo status regale, afferma: "gloria regum est investigare sermonem"⁵. In realtà si tratta solo di un esordio scritturale, dal momento che, nell'arco di una pagina scarsa, ad introdurre il problema vengono utilizzati, in rapida successione, dopo il terzo libro dei *Re* ed i *Proverbi*, la I *Epistola* canonica di Pietro, l'*Ecclesiastico* (con tre citazioni), il libro di *Giobbe* (con due citazioni), il libro della *Sapienza*, il *Vangelo* di Giovanni e due esempi storici concernenti la perdita del regno da parte di Sardanapalo e Childerico, che fungono da timido, ma significativo viste le diverse modalità e motivazioni, richiamo secolare. Il quesito, cui si dovrà dare risposta, è infatti: quale è il significato corretto della definizione di re che i testi sacri ci comunicano, e che cosa deve fare chi occupa quell'ufficio per essere all'altezza di quella definizione? La soluzione non può ottenersi che passando attraverso una corretta lettura ed interpretazione del rapporto in essere tra lo spirituale ed il temporale, e ad essa si perviene "relicta ergo otiositate [la neghittosità che ha condotto alla rovina Sardanapalo e Childerico, come ci narrano le storie; e non può sfuggire l'accento all'ultimo re merovingio "per barones regni depositum"], quae, sacra Scriptura docente, mala multa docuit"⁶, dimostrando "sollicitudinem et diligentiam", caratteristiche da coltivare tramite un assiduo esercizio della ragione critica, da filosofo, nella consapevolezza che non c'è niente che non debba e non possa essere chiarito con il suo aiuto. Quindi il ragionamento deve svolgersi secondo le norme della scienza, con l'uso degli strumenti ad essa propri, sì da conseguire una conclusione assolutamente certa.

Quoniam nihil tam indubitatum est quod non recipiat sollicitam dubitationem, in *Authentic. de tabellionibus*, in med. collat. 2, et veritas, saepius exagitata, magis splendet in lucem, 35 q. 9, *grave vero*, ad maiorem veritatis patefactionem quaeritur utrum papa sit dominus omnium, tam in spiritualibus quam in temporalibus, ita quoad habeat utramque iurisdictionem, spiritualementem et temporalem⁷.

A fronte del quesito, diciassette sono gli argomenti a favore e sedici quelli in contrario, cui segue la soluzione offerta, che nega la "plenitudo potestatis", e la confutazione delle prove in favore; vale la pena di esaminare in primo luogo gli argomenti "quod non", dal momento che essi pongono le premesse della risposta negativa. Si tratta di otto argomentazioni tratte dal diritto canonico, ed in particolare da decretali di papi con una notevole cultura giuridica alle spalle, quali Alessandro III e Innocenzo III, dalla *Summa copiosa* dell'Ostiense e con un solo richiamo al diritto positivo, cui se ne aggiungono altre otto fondate su citazioni del testo sacro, dal *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle e dalla glossa di Beda. La prima serie di argomenti (n° 7, 8, 11, 12, 13, 14, 15 e 16) si concentra sull'atteggiamento di Cristo, nella sua vita terrena, di fronte ai poteri secolari, un atteggiamento non solo schivo ma di deciso e netto rifiuto quanto ad un esercizio personale di ogni forma di autorità, per cui colui che, come successore di Pietro ne eredita la funzione di vicario di Cristo, non può né pretendere né esercitare un potere che Cristo non ha mai ritenuto di attribuire a se stesso o ad alcuno dei suoi discepoli.

Non si tratta, comunque, di mere citazioni, perché alla loro corretta interpretazione contribuisce, e non poco, la riflessione filosofica che per tutto il secolo si era data pena di applicare le regole del corretto funzionamento della ragione alla esplicitazione della "sententia" degli autori. Nel caso del settimo argomento questo è particolarmente evidente, laddove il semplice richiamo alle parole di s. Paolo potrebbe, e di fatto ebbe tale effetto, consentire ai curialisti di distinguere tra l'effettivo esercizio di un potere e la delega funzionale di tale esercizio in nome di un'alta sovranità che, in quanto fonte primaria di esso, ne rimane in ogni caso la prima causa. E nel suo commento al *Liber de causis*, un maestro come Tommaso d'Aquino aveva ampiamente dimostrato che la prima causa

⁵ DUPUY, p. 663: "Rex pacificus Salomon, cui dedit Dominus divitias et sapientiam, sicut habetur 3 *Reg.* cap. sapienter, volens exprimere contiones regales in *Proverbiorum* suorum lib. c. 25 sic dicit: gloria regum est investigare sermonem, ubi describit personas regia dignitate fulgentes quantum ad statum et quantum ad actum".

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 664.

è più influente di ogni causa seconda, che giunge per prima nell'effetto e vi resta anche dopo la scomparsa della causa prossima. Discorso ineccepibile, se effettivamente la potestà papale fosse assimilabile alla causa prima della giurisdizione nello spirituale come nel temporale, ma che viene a cadere di fronte alla considerazione della "perfectio" dell'operare divino, una perfezione che implica un ordine compiuto, e chiuso, in tutte le sue parti e quindi la possibilità di intervenire, senza limitazioni, in ogni occorrenza nell'ambito di competenza. Del resto, lo stesso Tommaso aveva ribadito, al termine del commento della prima proposizione ("Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda"), che la condizione di validità dell'assunto è la specificità dell' "ordo causarum"⁸.

Item, dicit Apostolus, *II Tim.* 2, "nemo militans Deo se implicat negotiis saecularibus", sed nemo in ecclesia Dei magis militare debet Deo quam papa, ergo minus se implicare debet negotiis saecularibus quam papa; sed iurisdictionem temporalem, super praecipue omnium, summe est implicativa in negotiis saecularibus, ergo papa non habet super omnes iurisdictionem temporalem. Si respondetur quod papa non habeat iurisdictionem temporalem super omnes quantum ad executionem, quia hoc esset se implicare negotiis saecularibus, sed bene habet iurisdictionem temporalem super omnes quantum ad imperium ipsius super principes saeculares - et sic respondetes multi innituntur auctoritati beati Bernardi, lib. 4 *De considerat. ad Eugenium papam*, [...] - tamen contra istam responsionem, sicut dicitur *Deuteronom.* 32, "Dei perfecta sunt opera" et omne quod a Domino, ordinatum est; sed perfectius et ordinatius est quod ille habeat potestatem et iurisdictionem qui eam potest licite demandare executioni cum milites saeculo, non papa qui debet militare Deo; videtur quod papa a Deo accepit nullo modo temporalem iurisdictionem super omnes⁹.

Che poi Cristo non volesse né titolo né potere di signore nell'ambito temporale è ampiamente mostrato nella stessa occasione in cui dette prova dei suoi poteri divini ("XI. [...] Christus ostendit et de facto docuit se non velle habere dominium vel iurisdictionem temporalem. Dicitur enim in *Evangelio* Ioannis, sexto, quod cum cognovisset Ihesus, quod illi homines, qui viderant signum quod fecerat de multiplicatione panum, venturi essent ut raperent eum et facerent eum regem, fugit iterum in montem »)¹⁰, e, ancora una volta, ciò che egli non volle per sé non lasciò in eredità a Pietro ed ai suoi successori, in virtù del principio che non si può concedere ciò di cui, per un qualsiasi motivo, non si dispone. Se egli proclamò che il suo regno non è di questo mondo, e che non era venuto a giudicarlo ma a salvarlo (*Io.* 3), è evidente che, rinunciando ad esercitare ogni forma di giurisdizione temporale, volle che i suoi vicari dovessero tener fede al suo insegnamento e privilegiare l'umiltà e la funzione di 'servizio', e non di dominio, che egli stesso si era assunto. In definitiva, è la stessa parola di Dio che qualifica il compito di Pietro e dei suoi successori, un compito di 'ministri' della salvezza spirituale, da esercitarsi con l'arma dell'esempio e della carità. L'altra serie di argomentazioni (n° 1, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10) si fonda sul diritto canonico, e pone in rilievo come le pretese bonifaciane di fatto contrastino con le affermazioni di Alessandro III, relative all'autonomia legislativa del regno inglese (1) ed agli appelli in giudizio in questioni concernenti cause civili (3), e di Innocenzo III, sui feudi (2) e, di nuovo, sugli appelli (4). Ma in

⁸ Cfr. S. THOMAE DE AQUINO *In librum de causis expositio*, cura et studio C. PERAO.p. Torino 1955 p. 7 (40-42): "Si autem quaeratur in unoquoque causarum genere, utrum praedicta verificentur in omnibus causis quomodolibet ordinatis, manifestum est quod non. Invenimus enim causas ordinari dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes causas medias. Sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussum extendit, ad quod fertur intentio artis. Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum. Quod autem ab illo effectu efficiatur iterum aliud est praeter intentionem primi efficientis, sicut cum aliquis accendit candelam, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam. Quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens. In causis igitur per se ordinatis haec propositio habet veritatem in quibus causa prima movet omnes causas medias ad effectum. In causis autem ordinatis per accidens est e converso: nam effectus qui per se producitur a causa proxima, per accidens producitur a causa prima, praeter intentionem eius existens".

⁹ DUPUY, p. 667.

¹⁰ Ibid., p. 668.

questi argomenti sono presenti anche elementi che si rifanno all'attualità immediata, come nel caso del quinto e del sesto:

Item, vassallus non recognoscens se feudum tenere a domino, ipso iure feudum amittit; hoc est enim notatum per leges, probatum in *Summa quae dicitur copiosa*, titul. *de feud.*, et servatur de consuetudine; et iam factum est, ut in promptu habemus in regno Franciae: numquam recognovit nec adhuc recognoscit se feudum vel temporale aliquid tenere a papa, sicut expresse dicit Innocentius tertius, *Extr.*, *qui filii sunt legitim.*, *per venerabilem*. Ergo si papa esset vere eius dominus temporalis, iam ab illo tempore regno suo fuisset privatus. Contrarium videmus et semper sic erit per Dei gratiam. Ergo papa non habet, saltem in regno Franciae, temporalem iurisdictionem.

Item, per dominum feudi debet investiri quicumque tenet feudum ab alio, et ratione feudi debet aliquam redebentiam sicut patet in *Libro feudor.* et *Extr.*, *de feudis, ex parte*. Sed multi reges et domini temporales, qui nec in personis suis nec praedecessorum suorum unquam in regnis suis receperunt aliquam investituram a papa, nec in terris suis unquam sibi fecerunt aliquam redebentiam temporalem, licet exhibuerunt ei, sicut patri spirituali, reverentiam, sicut rex Franciae, Castellae, aliqui alii. Ergo, saltem quoad illos et eorum regna, non est dominus temporalis¹¹.

In questi argomenti, il riferimento alla situazione determinatasi con il conflitto aperto tra Roma e Parigi fa la parte del protagonista, e le parole dell' "advocatus potestatis temporalis" sono delle vere e proprie citazioni a difesa della correttezza dell'azione del re, il quale non ha fatto altro che esercitare la sua piena e legittima sovranità, riconosciuta dallo stesso diritto canonico e dall'Ostiense nella sua *Summa*, oltre che dal diritto positivo e consuetudinario. Ma v'è di più, perché nel momento in cui rivendica la sua autorità "in temporalibus", il monarca conferma la sua devozione filiale, la dovuta "reverentia", al padre spirituale della cristianità, la cui autorità religiosa non è assolutamente posta in dubbio. È un atteggiamento ed una linea di posizione che, passata la tempesta bonifaciana, il papato avignonese farà proprie, nella distinzione tra la situazione delle monarchie nazionali e dell'impero, nei confronti del quale si continuerà invece a sostenere un'alta sovranità; ed è effettivamente singolare che un testo come questo, che risente moltissimo delle idee esposte da Giovanni da Parigi nel suo *Tractatus de potestate regia et papali* (non a caso proposto a più riprese come autore o co-autore del *Rex pacificus*), sia poi, almeno in parte, ripreso nel *Tractatus de potestate papae* di Pietro de Palude, collaboratore e diplomatico di Giovanni XXII¹². Date queste premesse, non è difficile immaginare il seguito della discussione, così come è presentata nella "solutio", ma ciò che distingue questo testo dagli altri, numerosi, che si susseguirono in quegli anni è un'ampia ripresa della metafora organologica dello stato temporale che, come è stato notato acutamente di recente¹³, introduce nella discussione politica un elemento nuovo e di grande audacia. Il punto di partenza è la definizione del pontefice come unico "caput" di quell'unico corpo che è la "ecclesia" intesa come società cristiana, di tutti i cristiani; ipotizzare due teste su un unico corpo sarebbe mostruoso, come già aveva detto Matteo d'Acquasparta in un famoso sermone alla presenza degli inviati francesi¹⁴. Ora, nota il testo, se il papa è il "caput" cui spetta dare ai fedeli i precetti per una vita virtuosa e buona, e da esso discendono i "nervi", cioè gli

¹¹ Ibid., p. 667.

¹² Per questo aspetto rinvio a: G. C. GARFAGNINI, *Il "Tractatus de potestate regia et papali" di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo stati nazionali inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), Spoleto 1990, pp. 147-180; ID., "Cuius est potentia, eius est actus". "Regnum" e "sacerdotium" nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. CILIBERTO e C. VASOLI, Roma 1991, I, pp. 101-134; ID., *Una difficile eredità: l'ideale teocratico agli inizi del XIV secolo. Il "Tractatus de potestate papae" di Pietro de Palude*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 3, 1992, pp. 245-270.

¹³ Cfr. G. BRIGUGLIA, "Est respublica quoddam corpus": una metafora politica nel Medioevo, in *Rivista di storia della filosofia*, n.s., 54, 1999, pp. 549-571, in particolare pp. 564-571.

¹⁴ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *Il "Sermo de potestate papae" di Matteo d'Acquasparta. Note di lettura*, in *Matteo d'Acquasparta francescano filosofo politico*, Atti del XXIX Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992), Spoleto 1993, pp. 217-237.

uffici e le persone che cooperano a questo fine sì che “in unitate fidei faciunt unum corpus”, è anche vero che le caratteristiche fisiologiche di un corpo animato inducono ad attribuire al cuore il ruolo del potere temporale: le autorità, congiunte, di Isidoro e di Aristotele ci dicono che il cuore è il fondamento di ogni corpo e da esso si diramano le vene che portano il sangue alle membra e le fanno vivere; non per niente “in generatione corporis animalis primo creatur cor, etiam antequam caput”. Il cuore, come il regno nel *Tractatus* di Giovanni da Parigi, viene prima di ogni funzione spirituale di qualsiasi corpo, e ne è anzi l’indiscutibile e necessario fondamento. Se l’analogia tra il corpo fisico ed il corpo fittizio della “congregatio hominum/fidelium” ha un senso, è evidente che non solo il primato spetta al cuore/potere temporale, ma esso costituisce la condizione necessaria perché ci sia una vita spirituale¹⁵.

Patet ergo ex praedictis quod sicut in humano corpore sunt duae partes principales, officia distincta et diversa habentes, scilicet caput et cor, ita quod una de officio alterius non se intromittit, sic in orbe duae sunt iurisdictiones distinctae, scilicet spiritualis et temporalis, habentes officia distincta. Unde sicut non est aliquis dominus temporalis qui se debeat reputare dominum omnium in temporalibus et spiritualibus, sic papa non est dominus temporalis omnium¹⁶.

Questo è l’argomento centrale, l’elemento qualificante della soluzione, corredato da lunghe e puntuali citazioni che si rifanno, in primo luogo, alla storia del popolo eletto ed alla distinzione di ruoli tra Mosè ed Aronne, e dei loro discendenti, quindi, ancora, alla ‘moderazione’ di Cristo nei confronti del potere temporale e, con il richiamo ad un testo dello pseudo Dionigi, il *De ecclesiastica hierarchia*, delle ricchezze mondane, ed infine ad una discussione sulla validità della *Donatio Constantiniana* per quanto riguarda la Francia. D’altronde, se è vero che il punto nodale è costituito dalla nuova lettura della metafora organologica, ciò che segue si distingue a sua volta in due parti: le prime due serie riprendono più distesamente gli argomenti delle prove “quod non”, mentre la terza si presenta come un vero e proprio excursus incentrato sul fatto politico del giorno, e costituisce una difesa decisa della singolarità della Francia: del tutto in linea con il *Tractatus* di Giovanni da Parigi di cui riprende il contenuto sul *Constitutum Constantini*¹⁷, sottolineando in

¹⁵ Cfr. DUPUY, p. 670: “ad ipsum [sc. Papam], sicut ad caput, spectat omnibus fidelibus dare sensum discretionis et per gratiosam conditionem et suam doctrinam [...]. Spectat etiam ad ipsum dare fidelibus motum bonae operationis, per virtuosam operationem et bonam vitam, seipsum praebendo bonum exemplum fidelibus, sicut docebat Apostolum, *Ad Titum*. Nervi autem ab ipso capite derivati, sunt diversi gradus et ordines ecclesiastici, quibus, secundum eorum diversa et distincta officia, membra ecclesiae duo capit, scilicet Christo et sibi, invicem, quasi quibusdam connexivis compagibus, colligantur, unde in unitate fidei faciunt unum corpus. Cordis autem proprietates adaptatur rationaliter illi qui iurisdictionem temporalem exercet et est dominus temporalis. Dicit enim Isidorus quod cor est totius corporis fundamentum, et Aristoteles, in libro 12 *De animalibus*, dicit quod in corde est principium venarum deferentium ad membra sanguinem, sine quo non est vita. Item dicit, lib. 16, quod in generatione corporis animalis primo creatur cor, etiam antequam caput. Dominus autem temporalis, sicut rex in regno et imperator in imperio, recte dicitur fundamentum propter soliditatem et firmitatem iustitiae quae in ipso debet esse, sine qua respublica nullo modo potest esse stabilis sicut nec aedificium sine fundamento. Et in signo huius, videlicet quod dominus superior in temporalibus sit quasi fundamentum reipublicae, legimus et refert Isidorus, lib. 9 cap. 3, quod reges apud Graecos ad hanc causam basilaei vocantur, quia tanquam bases populum sustentabant. In signo etiam huius dicimus dominos temporales fundatores ecclesiarum, quod non dicitur de praelatis, nisi in quantum habentes aliquod dominium temporale. Ab isto vero corde, id est a saeculari principe, procedunt tanquam a principio venae, id est leges, statuta et consuetudines legitimae, per quas quasi per quasdam venas dividitur et defertur ad partes singulas totius corporis, hoc est communitatis et reipublicae, substantia temporalis sicut in humano corpore sanguis. Sicut enim sine corde non est in corpore vita, sine nec substantia temporali posset substinere vita. Quomodo autem ista temporalis substantia habeat dividi, pertinet ad reges et principes exercentes iustitiam, secundum quod habeatur a beato Hieronimo, *Super Ieremiam*, ut est 23 q. *Regum*. Ibi dicitur quod regum est proprium facere iustitiam et liberare de manu calumniantium vi oppressos. Item habetur a beato Augustino, 23 q. 7 *quicumque*. Cor etiam potest dici dominus saecularis, sic prius fuit iurisdictio temporali in regibus quam fuerit iurisdictio spiritualis in sacerdotibus vel pontificibus, sicut patet per Augustinum, *De civitate Dei*, lib. 18 cap. 2, ubi refert de antiquissimis regnorum initis”.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Cfr. J. LECLERCQ O.S.B., *Jean de Paris et l’ecclésiologie du XIII^e siècle*, Paris 1942, pp. 243-247 (*Tractatus*, cap. XXI, *De donatione Constantini et quid possit papa per eam*).

primo luogo che la donazione non riguardò tutto l'impero ma soltanto la parte occidentale di esso e, anche ammettendone la validità, la Francia aveva sempre goduto della sua libertà, che quindi non poteva essere posta a rischio; ma anche supponendo, in via del tutto ipotetica, che così non fosse stato, e che anch'essa facesse parte del patrimonio imperiale, la Francia si era sottratta al dominio di Roma "ab immemorabili", e l'istituto giuridico della prescrizione doveva essere riconosciuto, soprattutto essendo stato applicato e condotto con la massima "bona fides", come testimoniano gli atti virtuosi dei suoi re e, buon ultimo, la canonizzazione di Luigi IX. L'affermazione di carattere generale quindi si cala e concretizza nel caso particolare e la discussione teorica diviene uno strumento politico immediato.

Sed bene habetur causa alia propter quam reputari debet et est [sc. papa] omnium dominus temporalis, videlicet propter donationem quam fecit imperator Constantinus beato Silvestro papae et omnibus qui postea sibi succedere debebant in papatu, de qua habetur in *Decretis*, dist. 96, *Constantinus*. Sed videtur quod istud non sufficiat ad probandum quod papa sit dominus omnium christianorum in temporalibus. Nam quidquid fuit de imperialibus imperii Romani, et occidentalis et orientalis, et de ipso Romano et occidentali imperio, certum est tamen quod orientale imperium beato Silvestro non dedit nec suis successoribus, sed illud sibi retinuit, unde et in Byzantio, quae nunc Constantinopolis dicitur, sedem orientalis imperii posuit, eam ex nomine suo Constantinopolim appellans. Constat autem quod tunc et post donationem praedictam in oriente erant multi christiani, cum in Constantinopoli fundavit idem Constantinus insignes ecclesias, sed unam praecipuam, quam Sanctae Sophiae, id est divinae sapientiae quae Christus est, dedicavit. Ergo ratione illius donationis non potest dici dominus temporalis omnium christianorum, sed saltem illorum christianorum qui sunt de Romano imperio.

Quantum ergo ad illa regna quae non subsunt Romano imperio, non est papa dominus superior in temporalibus. Regnum autem Franciae non subest Romano imperio, immo sunt certi limites et fuerunt a tempore ex quo non extat memoria per quos regnum et imperium dividuntur. Ergo papa in regno Franciae non est dominus nec superior in temporalibus, sed tantum in spiritualibus sicut et ubique terrarum. Et in signum huius Stephanus papa, qui Pipinum regem Franciae in ecclesia Sancti Dionysii in Francia in regem Francorum inunxit, nihil ibi egit sicut dominus temporalis sed sicut spiritualis pater ipsum et sibi succedentes in regali haereditate benedixit, ordinans quod omnis alienigena ab eius invasione apostolico anathemate interdiceretur, sicut apparet historias illius temporis diligentius intuenti.

Si vero diceret aliquis regem et regnum Franciae subesse in temporalibus Romano imperio de iure, et per consequens etiam papae, quamvis de facto fuerit aliud observatum, contra hoc opponitur: nam per praescriptionem legitimam ius acquiritur praescribenti. Nulla autem praescriptio magis est legitima, quantum ad cursum temporis, quam centenaria, unde et ipsa currit contra Romanam ecclesiam; reges autem Franciae longe plus quam a centum annis sunt in possessione pacifica quod solum Deum superiorem habent in temporalibus, nullum alium recognoscentes superiorem in istis, nec imperatorem nec papam. Unde patet quod per diuturnam possessionem est ipsis ius summae superioritatis in regno suo taliter acquisitum. Nec valet si contra hoc dicatur quod praescriptio quantumcumque longaeva valeat, oportet quod ille qui praescripsit habeat bonam fidem, nam possessor malae fidei non praescribit. Constat enim reges Franciae fuisse bonae fidei in ista possessione¹⁸.

A questo punto possiamo rapidamente scorrere, come in una sorta di controprova, le argomentazioni in favore della parte pontificia e le relative confutazioni dell'autore. Intanto è da notare che i diciassette argomenti "quod sic", in favore della "plenitudo potestatis" pontificia, si suddividono in tre diversi gruppi, il primo dei quali contiene tutti gli ormai consueti passi biblici (n° 1, 2, 6, 7, 11, 13, 15): dai "duo luminaria magna" di *Genesi* 1.16 alla "omnis potestas in caelo et terra" di *Matteo* 28.18, dall' "ecce hodie constitui te super gentes et regna" di *Geremia* 1.10 alla minaccia di morte ai disobbedienti alla legge sacerdotale di *Deuteronomio* 17.12, dallo "spiritualis

¹⁸ DUPUY, p. 675.

iudicat omnia” di *I Cor.* 2.15 alla “columba mea” del *Cantico dei cantici* 6.8 sino alle “claves regni caelorum” consegnate a Pietro in *Matteo* 16.19. Sono gli argomenti principe della trattatistica di parte curiale che ritroviamo, con qualche variante, in tutti gli scritti sull’argomento, sia prima che dopo la crisi di fine Duecento. Di nuovo, nel nostro testo, c’è semmai un più ampio richiamo allo stesso tipo di ragionamento filosofico presente, in forma preponderante, nello scritto di Giovanni da Parigi.

Infatti, ad esempio, mentre la risposta al primo argomento si rifà a quanto già espresso e nei “quod non” e nella “solutio”, per cui l’eredità petrina non è totale ma limitata, dal momento che Cristo non ha concesso a Pietro o ai suoi successori, in quanto papi, né di operare miracoli né di modificare i sacramenti né di inventarne di nuovi, la confutazione della subordinazione del potere temporale allo spirituale in analogia a quella della luna al sole è molto ampia e fondata sui principi della filosofia naturale aristotelica. In primo luogo, infatti, riprendendo un cenno dei *Moralia* di Gregorio Magno ed un passo dell’*Epistola ad Titum* dello pseudo Dionigi si rileva che l’unico senso scritturale che può definirsi argomentativo è quello letterale (“inter omnes praedictos sacrae Scripturae sensus, non est nisi unus argumentativus, scilicet historicus vel litteralis, ex quo posset trahi argumentum [...] unde etiam Dionysius dicit in *Epistola ad Titum* quod symbolica theologia non est argumentativa”)¹⁹, per cui esso non ha validità scientifica. Inoltre, ed è un’altra e più valida risposta, non è possibile definire un ente reale nella sua essenza soltanto in base alla sua relazione con un altro ente reale: nel caso particolare, pensare di poter fornire la definizione essenziale della luna riceve la luce dal sole non è sufficiente a rendere ragione di tutte le altre, numerose “operationes” in cui la “quidditas” specifica del luminare più piccolo si realizza. La maggiore ampiezza del sole, come la sua luminosità, possono collocare questo astro, nella scala degli esseri, ad un gradino più elevato di quello in cui si colloca la luna, ma ciò non comporta una subordinazione del secondo al primo per quanto riguarda e il suo “esse” e, quindi, la sua “operatio” propria; trasportando, per analogia, la relazione a livello politico, i poteri secolari potranno mostrare una debita “reverentia” al pontefice ma ciò non può avere alcun riflesso per quanto attiene alla loro autonomia.

Gli argomenti filosofici sono meccanismi complessi, e da affrontare con attenzione; lo stesso tipo di attenzione che è peraltro d’obbligo usare nei confronti dell’esegesi della Scrittura. Il passo di Geremia, ad esempio, è stato sottoposto ad una interpretazione ‘pontificale’ solo ad un certo momento cronologico, e sotto la spinta di determinate circostanze storiche, mentre in precedenza era stato interpretato in senso spirituale, sia nella *Glossa* che nel *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, e così il passo del *Deuteronomio*, in cui, anche se Innocenzo III ha voluto vedere un aspetto temporalistico, così non è per il contesto, ed ancora per quello della lettera ai *Corinzi* o del *Cantico dei cantici* o di *Matteo*: la *Glossa* fornisce, in tutti questi casi, sempre un’altra spiegazione di quelle parole. In effetti, la costante delle risposte a questi argomenti sta proprio nel continuo raffronto tra interpretazioni, sì da far emergere la mutevolezza esegetica di parte curiale e la pervicace volontà di torcere il testo sino ad adattarlo alle circostanze ritenute più favorevoli per l’estensione prevaricante del potere pontificio.

Il secondo gruppo (n° 4, 5, 9, 10, 17) fa riferimento alle “auctoritates” ed esordisce con la famosa lettera di papa Gelasio all’imperatore Anastasio, per la quale si invita a rileggere l’intero passo da cui si evince l’intento dottrinale e salvifico della missione pontificia, che in ogni caso, una volta di più, riguarda eventualmente l’imperatore nei suoi riflessi temporali e non certo gli altri regni²⁰. Un ulteriore richiamo alla necessità di un linguaggio concettualmente rigoroso lo troviamo nelle confutazioni degli argomenti quinto e nono, entrambi derivati dallo pseudo Dionigi, *De caelesti hierarchia* e *De divinis nominibus*: quanto al primo, “dicendum est quod hierarchia caelestis est de angelis et hierarchia ecclesiastica est de hominibus, et ideo exemplificatio hierarchiae ecclesiasticae ad caelestem debet esse quantum ad illa in quibus est convenientia inter homines et

¹⁹ Ibid., pp. 676-677.

²⁰ Cfr. ibid., p. 678: “Ad IV de decreto Gelasii papae dicendum est quod vis illius decreti est in verbis illis, ‘nosti itaque’, ut scilicet imperator, ‘ex illorum’, scilicet pontificum, ‘pendere iudicio’. Nam ex hoc concluditur quod imperator subsit iudicio summi pontificis, et hoc bene concedendum est, sed hoc est in spiritualibus tantum, non in temporalibus. Et si etiam concedatur quod in temporalibus de imperatore, non propter hoc concedendum est de rege Franciae”.

angelos, et non quantum ad illa in quibus differunt”²¹, per cui, essendo gli angeli incorporei il paragone può essere effettuato soltanto “quantum ad spiritum”, con tutto quel che ne consegue anche sul piano dei rapporti tra i poteri; nel secondo, in cui si rinvia alla dottrina della causalità, il testo ripropone la classificazione aristotelica delle cause (materiale, formale, efficiente e finale) e sottolinea la necessità di individuare con precisione di quale ‘ordine’ di cause si stia parlando, cogliendo altresì l’occasione per ribadire il capovolgimento del rapporto anima-corpo che abbiamo incontrato all’inizio della “solutio”:

Propter quod illud verbum non potest intelligi simpliciter, ‘quae sunt causatorum insunt causis’, nisi fiat aliqua addictio, utpote secundum relationem vel secundum virtutem, ut in causa efficiente, vel secundum intentionem, ut in causa finali. Et quando dicitur postea quod potestas spiritualis causa est potestatis temporalis, dico quod falsum est secundum quod accipimus potestatem in proposito, videlicet pro iurisdictione. Nam causa prior est eo cuius est causa. Reges autem habentes potestatem temporalem prius fuerunt quam pontifices habentes potestatem spiritualem, sicut iam pluries dictum est. Ad probationem autem cum dicitur sicut se habet anima ad corpus, sic spiritualia, quibus sustentatur anima, ad temporalia, quibus sustentatur corpus, dico quod falsum est, et ecce ratio. Nam anima sic sustentatur spiritualibus quod ipsa spiritualia non agunt ad sustentationem corporis; sed temporalia sic ad sustentationem corporis agunt quod agunt etiam ad sustentationem animae, quae deficeret corpore deficiente. Unde maiorem dependentiam habet anima a temporalibus quam contra. Non potest ergo per hoc concludi quod potestas spiritualis praeest respectu temporalium²².

Questa attenzione al contesto, sia esso letterale e filosofico oppure storico, è presente anche nelle citazioni autoritative di alcuni passi di autori particolarmente importanti come Agostino e Bernardo: nell’un caso e nell’altro, il vero messaggio contenuto nelle loro opere si può ricavare soltanto se non ci si limita ad estrapolare una frase od un lemma, ma si tiene conto dell’insieme e, con il rispetto dovuto, del lavoro di ricerca intellettuale dell’autore medesimo. E si tratta, in questo caso, di un aspetto forse marginale della *Quaestio* ma da non sottovalutare, in quanto configura un sentimento di sé, una consapevolezza del proprio ruolo che i maestri dell’Università parigina come i consiglieri di Filippo contribuirono a far crescere e ad imporre nel contesto sociale.

L’ultimo gruppo, infine, è rappresentato da argomenti “ex ratione seu experientia”, derivanti da momenti o figure proprie del mondo in cui l’attuale polemica era nata (n° 3, 8, 12, 14, 16): dalla deposizione di Childerico e di Federico II, rifiutata in quanto tale per il primo e accolta per il secondo (sempre in base alla sostanziale differenza di rapporti esistenti tra i re e l’imperatore nei confronti del papa), alla condanna per eresia, in virtù della “potestas clavium”, di tutti coloro che negano la “plenitudo potestatis” pontificia, alla rivendicazione della legittimità dell’effettiva esistenza di due “ordines” (chierici e laici) distinti all’interno della chiesa, al valore di conferma e di legittimazione conferito alle cerimonie di consacrazione ed elezione di governanti secolari da parte ecclesiastica. In quest’ultimo caso, si nota, si potrà parlare forse di conferma o di supplenza in casi eccezionali, non certamente di poteri conferiti in forma stabile e tali da sostituirsi ai “barones” dei regni o, in altri casi, al “populus” (argomentazione che, per certi aspetti, sembra quasi anticipare analoghi ragionamenti svolti, per esempio, qualche decennio più tardi da Ockham allorché si troverà a distinguere tra un potere esercitato “regulariter” ed un potere che si dà, invece, “casualiter”).

Riprendendo i termini diretti del confronto tra il pontefice e Pierre de Flotte, consigliere ed inviato di Filippo, che all’affermazione di Bonifacio: “nos habemus utramque potestatem”, rispose con queste parole: “utique, domine, sed vestra verbalis, nostra autem realis”²³, la *Quaestio Rex pacificus* pone con drammatica evidenza il punto cruciale al quale era pervenuto il dibattito politico. Ma non soltanto dal punto di vista dei rapporti tra il potere spirituale e quello temporale,

²¹ Ibid., p. 678.

²² Ibid., p. 680.

²³ Cfr. ULLMANN, *A Medieval Document* cit., p. 181 e n. 2.

quanto anche, e soprattutto, quello sulla effettiva consistenza ed autonomia dell'organizzazione politica, e sull'esercizio di autorità ad essa connessa. Nella distinzione che la *Quaestio* opera tra i due "ordines", e ancor più nella separazione, che troviamo anche nel *Tractatus* di Giovanni da Parigi, tra l'universalità dello spirituale e la storicità intrinsecamente particolare delle formazioni statuali, come nell'accentuazione della 'fisicità' dell'organismo politico, si consuma ogni possibilità di intervento dello spirituale sul temporale; e la politica intesa come ricerca e fondamento della pace e della giustizia, nella storia, della società degli uomini si impone come "primum et proprium". La cooperazione tra i due ordini non è più, di per sé, necessaria al buon funzionamento dello stato, che deve anzi salvaguardare la propria autonomia per poter essere posto in grado di adempiere ai suoi compiti istituzionali. La via per la riduzione dell' "ordo sacerdotalis" a componente, alla pari delle altre, della "respublica hominum" (e non più esclusivamente o necessariamente "fidelium"), è ormai tracciata.